

MULHER, NEGRA E QUILOMBOLA: SOBREVIVÊNCIA E COTIDIANO NA COMUNIDADE DE LAGOA SANTA, ITUBERÁ-BA

Egnaldo Rocha da Silva

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

E-mail: egnaldors@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo apresenta uma análise das relações de gênero que se estabelecem na comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa, localizada na zona rural do município de Ituberá-BA. Buscamos ressaltar a importância das mulheres na dinâmica social da comunidade, suas vivências, experiências e desafios enfrentados no cotidiano de forma diferenciada e subjetiva, a partir do seu pertencimento de gênero e étnico-racial; bem como compreender como se processa a inter-relação entre mulheres e homens de diferentes gerações. Analisamos a importância dos aspectos culturais e das práticas tradicionais para a afirmação da identidade do grupo enquanto remanescente quilombola.

Palavras-chave: Gênero; Identidade étnico-racial; Comunidade remanescente quilombola.

Abstract: This article examines gender relations established in the remaining quilombola community of Lagoa Santa, which is located in the rural municipality of Ituberá-BA. We seek to emphasize the importance of women in the social dynamics of the community, their experiences, and challenges faced in everyday life modeled by their gender and ethnic-racial belonging; as well as understand how the interrelation between women and men of different generations occur. We have analyzed the importance of cultural aspects and traditional practices for group identity affirmation as remaining quilombola.

Keywords: Gender; Ethnic and racial identity; Remaining quilombo community.

Introdução

A comunidade de Lagoa Santa, localizada na zona rural, distante 12 km da sede do município de Ituberá, Estado da Bahia, foi reconhecida pela Fundação Cultural Palmares¹ em 2005, como Remanescente Quilombola.² A comunidade organiza-se em torno de uma grande lagoa que os moradores acreditam ser encantada e ter água milagrosa. Daí o nome da comunidade: Lagoa Santa. Na memória dos mais velhos, encontram-se muitos “causos” e fatos que envolvem a Lagoa, como visagens e aparições. São muitos os mistérios que a envolvem. Por exemplo, o fato de nunca ninguém ter morrido afogado nela, ou ainda o fato de não haver notícia que alguém tenha chegado ao fundo da Lagoa. A Lagoa também é o local de lazer, de pesca e de outras práticas socioculturais e religiosas. As pessoas reúnem-se às suas margens para celebrarem e homenagearem São Brás, o padroeiro da comunidade, cuja pequena capela fica em frente à Lagoa. Os membros da comunidade compartilham memórias e vivências que se cruzam e se entrelaçam com as suas águas, com seus encantos e mistérios. De acordo com a Associação da comunidade, cerca de 90 famílias vivem em Lagoa Santa, contabilizando um total de, aproximadamente, 400 pessoas.³

Pensar o cotidiano da comunidade de Lagoa Santa requer refletir sobre os papéis sociais ocupados e desempenhados pelos homens e mulheres da comunidade, os valores a eles atribuídos e suas implicações. Portanto, ao pensar a história de Lagoa Santa, é preciso refletir sobre a história de suas mulheres. Mulheres rezadeiras e líderes religiosas como Santília Ramos dos Santos, parteras como Maria Ramos, que cuidam da casa, zelam pela educação dos seus filhos, transmitem saberes tradicionais por meio da tradição oral, dedicam-se ao trabalho na roça, na casa de farinha, ou assumem cargos políticos, como Maria Conceição, ex-presidente da associação. São mulheres que ocupam diferentes espaços, dentro e fora do ambiente doméstico.

Mulheres e seus afazeres: da casa à roça

Na comunidade, o cuidado da casa, dos filhos e das atividades domésticas é atribuição quase que exclusivamente das mulheres. Ao homem, teórica-

1 Fundada em 22 de agosto de 1988, pelo Governo Federal, a Fundação Cultural Palmares é uma instituição pública voltada para promoção e preservação da arte e da cultura afro-brasileira, é uma entidade vinculada ao Ministério da Cultura, que busca contribuir para a valorização das manifestações culturais e artísticas negras brasileiras como patrimônios nacionais. Fonte: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=95>. Acesso em: 05 ago. 2014.

2 O município de Ituberá conta com mais quatro comunidades remanescentes quilombolas - Brejo Grande, Ingazeira, São João de Santa Bárbara e Cágados. Para uma discussão sobre as comunidades remanescentes quilombolas consultar: (O'DWYER, 2002), (ARRITI, 2006), (RIOS; MATTOS, 2005), (REIS; GOMES, 1996).

3 Dados obtidos junto à Associação Renascer da comunidade remanescer quilombola de Lagoa Santa em 2011.

mente, cabe zelar pelo sustento da família e pelo trabalho na roça. Essa ideia reforça a desigualdade de gênero e de geração porque as mulheres, assim como seus filhos, participam das etapas do processo produtivo, contribuindo com as atividades desenvolvidas na roça. Logo, na prática, a realidade é outra, conforme apontada na narrativa da Maria de Lourdes Conceição dos Santos, 45 anos, seis filhos, quando fala das atribuições que elas – as mulheres – desempenham na comunidade:

A gente cuida dos filhos, tem de cuidar da casa e dos maridos. E ainda tem de ir pra roça fazer as coisas: capinar, catar guaraná, cortar seringueira, colher cacau, plantar mandioca. Quando vem da roça pra casa, torna a fazer o mesmo serviço da casa. A gente faz tudo que precisa. Aí, quando aparece uma piaçava, a gente tem de catar piaçava. Esse é o dia a dia da gente [...]. Eu trabalho em minha roça, e quando aparece um serviço na roça dos outros eu vou trabalhar. Tem vez que levo três semanas, quinze dias; aí, eu volto a trabalhar em minha roça.⁴

Além do serviço doméstico, de cuidar dos filhos, de ajudar o companheiro na lida na roça, as mulheres ainda prestam serviços adicionais, como catar piaçava de ganho ou trabalhar nas fazendas da região como diaristas ou no regime de empreitada. Com coragem, as mulheres da comunidade enfrentam as dificuldades diárias e sabem o quanto é difícil essa luta por condições mais dignas de sobrevivência, na qual elas se mantêm firmes. Nessa luta, as mulheres realizam uma dupla, às vezes tripla, jornada de trabalho. Ao realizarem as tarefas, elas estão contribuindo, de forma decisiva, para a reprodução física, social e cultural da comunidade.

As mulheres ocupam espaços de lutas configurados nas atividades do cotidiano, as quais, segundo elas, nem sempre são compartilhadas por seus respectivos companheiros. Quando questionada, por exemplo, sobre a ajuda do marido nas tarefas da casa, Marinalva Conceição da Silva, 31 anos, três filhos, respondeu: “O meu lá em casa sobre isso não ajuda. Até a comida, depois de tudo pronto, tem que colocar no prato”.⁵

Durante a entrevista que realizamos com André de Jesus da Conceição, ex-presidente da associação da comunidade, ele busca demonstrar, em determinado momento, como se processa essa relação na comunidade, na percepção dos homens. Inicialmente, ele narra uma experiência que a comunidade viveu com GILPARA.⁶ Primeiramente, contou-nos sobre o curso de agroecologia e produção de remédio caseiro, que “[...] capacitou as pessoas não

4 Maria de Lourdes Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

5 Marinalva Conceição da Silva. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

6 GILPARA é uma ONG sediada no município de Ilhéus-BA que desenvolve projetos de agroecologia e cooperativismo junto a comunidades rurais de pequenos agricultores.

só como agroecologista, mas também na medicina. Minha mulher mesmo, ela aprendeu a fazer muitos remédios”. O curso acontecia em Itabuna-BA, tendo sua esposa que se deslocar “[...] de quinze em quinze dias. Ela sempre viajava para Itabuna junto com o médico naturalista, e eles fizeram um curso. Aí nós fazemos nosso remediozinho caseiro, para dor de cabeça, essas coisas, nós sabemos fazer”. Em seguida, André narra mais uma contribuição da GILPARA para com a comunidade, no sentido de ajudá-los a pensar a desigualdade nas relações entre homens e mulheres e a buscar superá-las:

E outra coisa também que a nossa família buscou dentro do conhecimento para a própria comunidade, porque aqui dentro da comunidade existia um racismo: a minha mulher não pode viajar sem eu. Então os homens, os pais de família, não liberava a mulher mesmo para viajar, levar cinco nem seis dias fora. Mesmo que elas tivessem aprendendo um objetivo que viesse a contemplar a comunidade, eles não aceitariam. E a partir da GILPARA, nós quebramos essa corrente aí, porque muitas pessoas, as mulheres, desenvolveram, conheceu o direito, e até a luta das mulheres. Porque, às vezes, também o homem, ele queria ser homem, queria ser machista: eu cheguei na minha casa, a mulher vai ter que fazer tudo. Eu tô sentado na mesa, eu quero a minha água para o banho, a toalha na mão, a comida na mesa etc. E a GILPARA ensinou que eu tenho que tá na cozinha ajudando a minha mulher. Se a minha mulher tá, vamos supor, tá cuidando do menino, eu tô aqui encerrando a casa. Ela [a GILPARA] me ensinou isso: se a minha mulher vai para a fonte buscar água, por que nós não temos água encanada, eu vou pegar lenha. Então, é um trabalho partilhado. Então, isso mudou muito a comunidade, porque essa corrente era muito forte mesmo.⁷

A narrativa expõe que, na comunidade, os lugares sociais que mulheres e homens ocupam são marcados por relações sexistas. Ao mesmo tempo, relata as múltiplas jornadas que essas mulheres desempenham nas atividades diárias, ficando sob sua responsabilidade os afazeres domésticos - inclusive atividades mais pesadas, como “pegar água na fonte”, uma vez que a maioria das casas não conta com água encanada.

Os homens, por sua vez, compreendem a importância das mulheres em suas vidas e na comunidade, principalmente quanto a questões econômicas, no compartilhamento das tarefas e lidas da roça, conforme observamos na narrativa de José André da Conceição, 76 anos: “[...] as mulheres são importante porque trabalham, ajudam o marido, né? Torram farinha, capinam, lavam roupa, catam piaçava quem tem, quem não tem cata de ganho, que é para ajudar o marido para sobreviver, porque o homem só não da conta, né? [...]”.⁸ Contudo, quando perguntei se os homens também ajudavam as suas respectivas esposas

7 André de Jesus da Conceição. Entrevista concedida em 28 de março de 2010.

8 José André da Conceição. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

no serviço de casa, a esposa de José André, Diozi Conceição Silva, 60 anos, que acompanhava, atentamente, a entrevista, logo interveio: “É difícil meu irmão. Esse daqui mesmo não me ajuda em nada (risos).”⁹ José André justificou a atitude dos homens da seguinte maneira: “Isso já vem de começo, de costume de princípio, porque de primeiro dizia: ‘vai trabalhar menino, vai pra roça trabalhar!’ Quando chegava em casa, já encontrava tudo pronto; e nisso ia crescendo. Aí, quando pega família, fica nesse ritmo também.”

Para José André, a participação desigual das atividades cotidianas entre homens e mulheres é consequência da tradição, que vem sendo transmitida às futuras gerações. Jailton Tomaz Santos, de 45 anos, esposo de Marinalva, entende o seguinte a esse respeito: “O homem precisa quebrar esse preconceito. Se a mulher ajuda ele na roça, ele tem que ajudar ela entro de casa.”¹⁰ Percebe-se, na narrativa de Jailton, que está havendo uma certa mudança na forma de enxergar e se relacionar com as formas tradicionais que regem as ocupações e atividades desempenhadas por homens e mulheres. Enquanto José André tem dificuldade e, conseqüentemente, não ajuda a sua respectiva esposa no serviço doméstico, Jailton compreende que é preciso ajudar a sua esposa, da mesma forma que ela o ajuda na lida na roça. Ele entende que é preciso superar esse preconceito de que homem não faz serviço tido como sendo de responsabilidade exclusivamente feminina.

São várias as atividades que as mulheres desenvolvem. Elas transitam da casa à roça, estão presentes nas atividades desenvolvidas no seio familiar e comunitário. Uma das estratégias que elas utilizam para driblar as dificuldades e para ajudá-las a vencer a vida dura de trabalho na lida diária é a ajuda mútua, como na casa de farinha. Conforme conta Marinalva: “Aqui a gente ajuda os vizinhos. Quando tem uma mandioca pra raspar, a gente ajuda; aí, quando outro precisa, a gente vai.”¹¹ A casa de farinha é uma das principais referências quando se trata de ações comunitárias, pois congrega o trabalho feminino e o de toda a família, além da função econômica, configurando-se como “[...] unidade expressiva da sociabilidade e da vida associativa cotidiana” (GUSMÃO, 1995, p. 108). Percebe-se que, para as mulheres, assim como para os homens, viver e sobreviver na comunidade pressupõe ações coletivas, onde todos caminham de mãos dadas.

É na Casa de Farinha que as mulheres, por meio do beneficiamento da mandioca e de seus derivados – farinha, beiju, tapioca, farinha e goma –, ven-

9 Diozi Conceição Silva. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

10 Jailton Tomaz Santos. Entrevista concedida em 18 de julho de 2012.

11 Marinalva Conceição da Silva. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

didos na feira livre do município de Ituberá ou entregues aos atravessadores, ajudam seus companheiros a complementarem a renda para suprirem as necessidades da família. Na entrevista realizada com Valdete Conceição dos Santos, 55 anos, ela apresenta o processo de produção de alguns derivados da mandioca e sua percepção sobre a exploração que sofrem ao comercializarem os produtos:

Eu tiro a goma para depois fazer a tapioca. Agora aqui pega a massa, bota na água; depois que a massa tá dissolvida, bota no saco, espreme; depois que ela assenta, a gente joga a água fora e aí pega água da fonte, bota aqui dentro para coar; depois que tá coada e enxuta, aí a gente agora bota um pouco de farinha para secar. Mas quem quer vender por tapioca, aí torra no arquidar e vende por tapioca, e quem não quer, enxuga, peneira e vende por goma. O quilo da goma tá custando R\$ 1,20 [um real e vinte centavos], e o de tapioca tá custando R\$ 2,00 [dois reais]. É barato demais pelo trabalho que a gente tem, só que a gente assim já passa para a mão das pessoas para as pessoas pegar e revender.¹²

Embora as mulheres contribuam com a renda familiar através de seu trabalho na roça, e da comercialização dos produtos, a exemplo dos derivados da mandioca, comumente quem administra as finanças e cuida do dinheiro é o homem: “O marido é quem administra tudo. O dinheiro fica na mão dele, mas ele ajuda também. Quando a gente precisa, ele ajuda, ele dá um dinheiro pra gente,” diz Marinalva. Os trabalhos realizados pelas mulheres são considerados “ajuda” por seus respectivos companheiros, não sendo contabilizado no conjunto da renda familiar, principalmente o trabalho voltado para o autoconsumo da família. A narrativa de Marinalva demonstra a relação de dominação masculina no grupo: mesmo que as mulheres contribuam, significativamente, com o trabalho na roça para o sustento da família, o dinheiro continua sendo administrado pelo homem. Dessa forma, podemos argumentar que, mesmo depois da ação da GILPARA na comunidade, no sentido de contribuir para a superação do machismo e das relações de poder e dominação entre homens e mulheres, o comportamento machista e dominante, por parte dos homens, continua o mesmo. Portanto, o desafio permanece. Nesse sentido, considerando que as relações de dominação sejam uma construção social, para mudar é preciso desconstruir determinadas relações e reconstruí-las sob outras referências, fruto de um trabalho social do qual todos, principalmente os homens, precisam participar ativamente, revendo os seus costumes e posturas perante as mulheres.

Se, por um lado, os homens, nas comunidades remanescentes quilombolas, são responsáveis pela administração da parte financeira, por outro lado

12 Valdete Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

cabe às mulheres o papel de educadoras. Elas buscam transmitir aos filhos tanto os antigos quanto os novos valores. Uma das entrevistadas, Marinalva, disse o seguinte sobre isso: “Eu sempre falo com eles que eles quando crescer é para ajudar na roça e fazer alguma coisa dentro de casa também, que é muito importante.” Percebemos como aquelas mulheres quilombolas compreendem a relação com os seus companheiros, que elas têm consciência da situação de exploração e dominação que vivenciam na relação com eles e que elas buscam imprimir, nas futuras gerações, novos valores, segundo os quais seus filhos também passem a ver o serviço doméstico como uma atribuição masculina, e não apenas como algo pejorativo, conforme aponta Maria de Lourdes Conceição dos Santos:

Eles dizem que quem lavar prato faz isso, dá pra não sei o quê: pra lavar uma roupa, diz que não é mulher, que não é isso, que não é aquilo; fazer uma comida é trabalho de mulher. Tem dia que eu chamo, converso com ele: ‘marido não é assim não!’ A mulher tem o serviço dela, mas vai junto com ele pra roça. Quando chega em casa, ele vai descansar e a gente vai se virar. Tem que ajudar: um tá trabalhando, outro tem que fazer um fogo; o outro já vai varrer uma casa; o outro lava, já vai lavar um prato. É assim, mas ele não aceita.¹³

Desconstruir essa concepção é mais um desafio que os homens e as mulheres da comunidade quilombola precisam enfrentar nas relações cotidianas.

Saberes e práticas tradicionais: mulheres e educadoras

As mulheres são verdadeiras mestras dos saberes transmitidos às futuras gerações através da oralidade, garantindo, assim, a continuidade dos conhecimentos ancestrais presentes na comunidade. A oralidade é a principal forma de transmissão dos ensinamentos. Desde criança, o(a)s filho(a)s aprende(m) com os mais velhos as práticas de trabalho, as regras de comportamento e convivência – como o respeito aos mais velhos. Por exemplo, crianças pedirem a benção aos membros mais velhos da comunidade, mesmo para aqueles com quem não têm laços de parentesco. Além dessas regras, eles também aprendem as técnicas de confecção de ferramentas e utensílios utilizados nas ações cotidianas – como as cestarias, os utensílios comumente utilizados na casa de farinha e na lida com a terra –, bem como aprendem a identificar essa ou aquela espécie de mandioca dentre as várias existentes, qual é a mais produtiva, qual se adapta melhor em solos úmidos e/ou secos, qual período do ano é mais propício para semear determinada planta, legume ou vegetal, cuja semente também tem seus critérios de seleção natural, ficando, sempre, os melhores exemplares reservados para

13 Maria de Lourdes Conceição dos Santos. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

serem semeados no ano seguinte. Esses conhecimentos são alguns exemplos demonstrativos de como as crianças aprendem com os mais velhos, por meio de um exercício constante de memória e oralidade.

Essas questões esclarecem o senso prático das narrativas e, consequentemente, de seus narradores, sendo que a narrativa “[...] tem em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida [...]” (BENJAMIN, 1994, p. 200).

Também são as mulheres as mais sensíveis quanto às carências que afligem a comunidade, tais como a ausência de transporte escolar adequado para os filhos e a ausência de serviço médico na comunidade, questões essas que sinalizam para o Racismo Institucional¹⁴ sofrido pelas comunidades negras. Tanto que, entre as maiores dificuldades apontadas, encontram-se o transporte escolar para os filhos e a falta de atendimento médico, inclusive para atender os membros da comunidade em casos de emergência. Em relação a esse segundo aspecto,¹⁵ ele é claramente demonstrado em uma parte da entrevista de Marinalva Conceição da Silva:

A maior dificuldade da gente aqui é sobre medicina, médico e sobre transporte. Se a gente adoecer aqui agora, se não tiver um carro pra gente fretar, ou morre ou paga o frete. Médico não atende aqui; tem que sair daqui pra ir para o hospital ou pra Vila de Santo André.¹⁶ Agora que tá reformando esse posto, agora dizendo que vem médico aí. Ninguém sabe se vem ou vai fazer que nem esses outros anos.¹⁷

14 Racismo Institucional pode ser compreendido como o fracasso das instituições e das organizações, a princípio governamentais, em “promover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou de estereótipos racistas”, conforme definição de Dias *et al.* (2007, p. 17) no Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI). Dentre as várias formas de identificá-lo, podemos citar a presença de atitudes e comportamentos racistas, tratamento discriminatório praticado contra pessoas, ou sujeitos coletivos, com base em suas identidades étnico-raciais.

15 Em 2010, ao acompanhar uma Ladainha na comunidade da Ingazeira, presenciamos a angústia da comunidade ao ter que socorrer uma jovem que passava mal, queixando-se de dores estomacais. Por sorte, estávamos de carro e levamos a jovem até o hospital municipal de Ituberã, onde foi “atendida” de forma superficial, parcialmente medicada e mandada de volta para casa. No dia seguinte, a jovem voltou a passar mal e regressou ao hospital, de onde foi encaminhada para o hospital da cidade de Itabuna. Infelizmente, a jovem não resistiu e veio a falecer, tendo como causa “morte não identificada”. Certamente, um atendimento minimamente adequado poderia ter salvado a vida daquela jovem. As mulheres negras são constantemente agredidas pela prática do racismo no sistema de saúde. Diversas pesquisas demonstram que as consultas médicas com mulheres negras na Bahia demoram até três vezes menos do que as realizadas com mulheres brancas. As mulheres negras, por exemplo, têm menores chances de passar por uma consulta ginecológica completa, inclusive no período pós-parto, por consultas pré-natal, e de receberem assistência médica adequada no momento do parto, havendo dados sobre mulheres negras, em maior proporção do que brancas, que não receberam anestesia durante o parto (BRASIL, 2007, p. 33). Referente ao ano de 2003, segundo o IPEA, 32% das mulheres negras da área urbana, com 25 anos ou mais de idade, e 63% das mulheres negras residentes em áreas rurais, declararam nunca ter realizado exame clínico de mamas (mamografia) (IPEA, 2008, p. 20).

16 O Posto de Saúde Familiar (PSF) de referência da comunidade é o da Vila de Santo André, que fica a 12 Km de distância e não atende emergência. Os casos de emergências só são atendidos no hospital municipal de Ituberã.

17 Marinalva Conceição da Silva. Entrevista concedida em 18 de janeiro de 2012.

A desconfiança de Marinalva resulta da experiência que ela adquiriu, assim como as outras mulheres da comunidade, ao longo de sua trajetória de vida. Essas mulheres tiveram que desenvolver estratégias para que pudessem enfrentar as necessidades. Quanto às promessas dos políticos, elas não as impressionam mais, pois sabem que nem sempre serão cumpridas, apesar de sempre renovadas às vésperas das eleições. Desde que o posto médico da comunidade foi construído, raras vezes houve médico para atendimento. Na comunidade, uma simples consulta de rotina revela-se um transtorno: em primeiro lugar, pela distância a ser percorrida até a sede do município; e, em segundo, por conta da péssima qualidade do serviço prestado pelo sistema público de saúde.

O racismo, enquanto fator estruturante da sociedade brasileira, perpassa as instituições e modela a forma como o Estado é organizado para lidar com a população negra. Quanto ao setor da saúde, opera não reconhecendo e, conseqüentemente, não atendendo às necessidades particulares desse segmento da sociedade nas ações de promoção, prevenção, assistência e tratamento das doenças. Na luta pela sobrevivência, os desafios que se materializam no dia a dia da comunidade são enfrentados por mulheres como Maria Ramos, 78 anos, parteira da comunidade. Muitas crianças, que hoje são homens e mulheres, vieram ao mundo por meio de suas mãos. Segundo ela mesma, já foram mais de 200 partos, na própria comunidade e em outras comunidades vizinhas. Com todo o poder e sabedoria que os seus 78 anos lhe conferem, Maria Ramos conta sobre a experiência de alguns partos: muitos foram difíceis; outros, nem tanto; e alguns outros, inusitados e em ocasiões e lugares inesperados, como um parto que ela fez às margens de uma das muitas estradas que cortam a comunidade. Dentre esses casos, teve um que a marcou:

Veio uma moça aí de São Paulo, dizendo que era moça. Quando chegou em casa, deu uma dor que ficou morrendo e vivendo. Aí disseram: ‘vai chamar dona Maria pra fazer um chá!’ Quando eu cheguei, falei: ‘essa mulher vai ter menino.’ ‘Ah não, que a minha filha é moça!’ Eu digo: ‘ela vai ter menino agora!’ Com pouca hora, o menino nasceu.¹⁸

Maria Ramos, por meio de suas narrativas, expõe a situação de negligência sofrida pelas mulheres da comunidade. É recorrente acontecer que muitas mulheres vão ao hospital, já em trabalho de parto, mas os médicos mandam-nas de volta para casa, alegando que ainda não é a hora de a criança nascer. “Quando elas chegam em casa, a dor avexa. Aí, elas dizem: ‘eu não quero ir mais não, vai buscar dona Maria ali’. Quando eu chego, é pra ter criança. Aí,

18 Maria Ramos. Entrevista concedida em 17 de janeiro de 2012.

vem pelas minhas mãos. [...] Eles [os médicos] não têm paciência de esperar a hora, né?,” relata Maria Ramos.

Sem dúvida, Maria Ramos é uma referência na comunidade: rezadeira, benzedeira, parteira, conhecedora das ervas medicinais, está sempre pronta para servir em um momento de aflição ou em alguma dificuldade, demonstrando sempre coragem para superar os desafios. E são essas mulheres negras, das comunidades quilombolas, que sentem na carne, na singularidade de seus corpos negros, os efeitos de uma medicina “[...] preparada para intervir e resguardar fundamentalmente a saúde do contingente branco” (FLAUZINA, 2008, p. 122). A saúde das mulheres negras é tratada com desprezo e negligenciada pelo Estado. Um fator que chama a atenção a esse respeito é o tratamento dos miomas, pois, para a população de mulheres negras, é majoritariamente adotada a forma mais radical:¹⁹ a intervenção cirúrgica, que implica a retirada do útero (histerectomia). Suely Carneiro, a esse respeito, argumenta:

O útero da mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação da retirada do útero. Souza aponta que as condutas médicas são diferentes diante de uma mulher se ela é negra ou é branca. A conduta conservadora de uso de remédios ou expectantes é geralmente indicada para a mulher branca de qualquer classe social; ao contrário, para as mulheres negras, é indicada a histerectomia (CARNEIRO *apud* FLAUZINA, 2008, p. 122).

Ainda, em relação à saúde da população da comunidade, a leishmaniose²⁰ vem, nos últimos anos, vitimando, cada vez mais, homens, mulheres e crianças das comunidade quilombolas de Ituberá e dos municípios vizinhos, sendo o estado da Bahia o terceiro no país com maior número de casos graves da doença. A transmissão ocorre através da picada de pequenos mosquitos que se alimentam de sangue. Dependendo da localidade, recebem nomes diferentes, como: mosquito palha, tatuquira, asa branca, cangalhinha, asa dura, entre outros. Por serem muito pequenos, são capazes de atravessar mosquiteiros e telas.

Em janeiro de 2012, aplicamos 13 questionários em igual número de famílias, cujo objetivo era saber se alguém da família já havia sido e/ou ainda estava infectado com Leishmaniose. Todas as famílias entrevistadas respon-

19 Conforme aponta Flauzina, há três procedimentos acessíveis a serem “adotados no tratamento dos miomas: 1) pode-se manter o quadro em observação para se verificar se ocorre ou não o crescimento do mioma; 2) pode-se optar por uma intervenção cirúrgica para a retirada do mioma; e 3) há a alternativa mais radical, que consiste na retirada do útero” (FLAUZINA, 2008, p. 122).

20 “As leishmanioses são antropozoonoses consideradas um grande problema de saúde pública. Representam um complexo de doenças com importante espectro clínico e diversidade epidemiológica. A Organização Mundial da Saúde (OMS) estima que 350 milhões de pessoas estejam expostas ao risco, com registro aproximado de dois milhões de novos casos das diferentes formas clínicas ao ano” (BRASIL, 2007, p. 14). A leishmaniose é a segunda responsável por mortes parasitárias no mundo, perdendo apenas para a malária. A sua incidência é maior nos estados do Norte e Nordeste, principalmente em áreas rurais brasileiras.

deram que já tiveram ou estavam com algum membro da família infectado. Além disso, sete das treze famílias entrevistadas afirmaram que já tiveram três membros da família infectados, enquanto que três das treze famílias tiveram quatro membros da família infectados. Por último, em alguns casos, houve reincidência da doença - cerca de três reincidências do total pesquisado. Portanto, 100% desse pequeno universo pesquisado já teve ou tinha alguém da família infectado com Leishmaniose no momento da pesquisa.

O tratamento da Leishmaniose é extremamente agressivo para o paciente infectado. À base de injeções de Glucantime (antimoniato de meglumina), tem doses diárias que variam de acordo com a lesão, chegando, em alguns casos, a ser receitado entre 40 a 60 injeções, sendo que durante o período do tratamento é recomendado repouso. Para os moradores da comunidade que vivem da roça, ou como diaristas - pois, em sua maioria, não possuem vínculo formal de prestação de serviço -, ficar 30 ou 40 dias sem poder trabalhar gera problemas e questionamentos sérios, tais como: como alimentar os filhos? Quem vai cuidar da roça e botar a comida na mesa? Essa situação ocorre porque, durante o tratamento, é preciso ficar de repouso e não fazer esforço físico - recomendação que, na grande maioria das vezes, não é cumprida. Infelizmente, até o momento, não há vacina contra a Leishmaniose, e as pesquisas nesse sentido são tímidas. Talvez esse quadro de descaso possa ser explicado pelo fato da Leishmaniose ser uma doença que incide com mais violência em países tropicais. Aqui no Brasil, conforme anteriormente mencionado, sua maior incidência se dá nas regiões Norte e Nordeste, principalmente em comunidade rurais.

Religiosidade e liderança feminina

As mulheres da comunidade se destacam, também, como liderança religiosa, tendo na pessoa de Santília Ramos dos Santos, 50 anos (conhecida na comunidade por Santa), uma das principais lideranças. Cabe a ela a tarefa de organizar a festa de São Brás, padroeiro da comunidade:

A minha participação na organização da festa é uma participação que eu tenho mesmo de responsabilidade. Até no início, logo a primeira preocupação é quando tá chegando o período da festa. Eu sou muito preocupada mesmo com alguma coisa que às vezes falta para concluir, às vezes na igreja ou na limpeza da igreja: uma pintura, alguma coisa que falta na organização da festa. Eu me preocupo muito também com a alimentação das comunidades que vêm de fora; eu me preocupo muito e tento organizar lanche para essas pessoas.²¹

21 Santília Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 09 de abril de 2012.

A população da comunidade é majoritariamente católica, o que faz da festa em homenagem a São Brás uma ocasião especial para todos. A festa reúne centenas de pessoas, entre membros da própria comunidade e de comunidades vizinhas. Em sua narrativa, Santília demonstra preocupação com as pessoas que vêm prestigiar a festa; mostra ter muito cuidado na preparação da recepção a essas pessoas. Para ela, ser uma líder religiosa e reconhecida pelas pessoas como tal é um privilégio que compensa todo o trabalho: “Todos me reconhece como uma liderança, graças a Deus. E então, pra mim, eu me sinto feliz, me sinto privilegiada.”

A cada ano, a festa populariza-se, sendo realizada sempre no segundo domingo de fevereiro. É grande a concentração de pessoas vindas da própria comunidade, bem como de Ituberá e de outras cidades vizinhas. Observa-se que o lado profano da festa tem se popularizado: os moradores da comunidade e os visitantes das cidades vizinhas armam barracas onde vendem bebidas e comidas durante o evento; e há sempre música, apresentada por algum grupo musical contratado pela prefeitura. Essa parte de comer e beber e música tem início depois de cumpridas as obrigações religiosas: missa, celebração de batizados e procissão.

Ainda em relação às celebrações religiosas, também há as ladainhas, sempre rezadas em frente aos pequenos oratórios, presentes em quase todas as residências da comunidade. Santília Ramos dos Santos, anteriormente mencionada como uma das líderes religiosas da comunidade, comenta sobre isso: “na outra parte de ladainha, graças a Deus, aqui em casa mesmo rezo a ladainha com as meninas”. Em alguns casos, as ladainhas são precedidas de caruru, ofertado a São Cosme e São Damião, conforme comenta Santília: “Tem a outra parte que, em setembro, eu gosto de dar um caruruzinho, que tudo é religião, né? Aí, eu dou um caruruzinho e rezo a ladainha.” E conclui dizendo: “aqui, eu me sinto que eu seja uma líder na comunidade”. As ações, participação, envolvimento e dedicação de Santília no cotidiano religioso, assim como o seu reconhecimento perante muitos dos membros da comunidade, fazem dela uma liderança dentro da comunidade de Lagoa Santa.

Percebe-se, nas festas e celebrações religiosas em Lagoa Santa, que há um entrelaçamento entre o catolicismo e a religião de matriz africana, que pode ser entendido como resultado do processo de “crioulização” pensado por Glissant (2005). Conforme o autor, a crioulização resulta do encontro de elementos culturais vindos de horizontes diversos e que “[...] se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula” (GLISSANT, 2005,

p.17-18). O caruru que Santilia oferece, sempre no mês de setembro, é bastante concorrido, reunindo, inclusive, pessoas de outras comunidades vizinhas.

O próximo desafio de Santilia é aprender a ler ou, como ela diz, “adquirir a leitura”, pois embora atue, intensamente, em todos os aspectos da vida social da comunidade, o fato de ainda não conseguir ler “direito” priva-lhe, em alguns momentos, de certas ações na realização da festa, conforme ela salienta: “Eu participo muito; eu só não participo muito é na frente, na parte da leitura”, mas “em nome de Jesus, que eu tô estudando, e no ano que vem eu acredito que eu vou ter o prazer de tá lá na frente lendo”.

Santilia destaca-se, também, como líder do Terno de Reis, juntamente com o seu companheiro Maurilio. Sempre na primeira semana de janeiro, o grupo que compõe o folião sai em visita às casas dos moradores da comunidade, vestidos com roupas coloridas, entoando cantos responsoriais, nos quais se destacam as vozes femininas. Em cada residência visitada pelos foliões, todos cantam e sambam depois de cumprida a obrigação.²²

A partir de 2006, o Terno de Reis da comunidade passou a apresentar-se na cidade de Ituberá, a convite da prefeitura que, geralmente, fornece apoio logístico, como transporte e alimentação, além de oferecer um cachê, que é repartido entre os foliões. Os convites para apresentações em outras cidades passaram a surgir a partir do momento em que a comunidade foi certificada como remanescente quilombola, o que lhe concedeu certa visibilidade. Os representantes do Terno de Reis sentiam-se privilegiados por estarem sendo convidados para que se apresentassem na cidade. Porém, com a mudança da gestão, o atual prefeito (gestão 2008-2011) parou de convidá-los, mas não de usar o Terno de Reis, em seus relatórios e projetos, como sendo patrimônio cultural do município, conforme ressalta Santilia:

Depois que eu participei de uma reunião... esqueci o nome... Eu sei que a reunião precisava das pessoas da comunidade. Uma conferência aí, no ano passado, eu fui para aquela conferência. E lá foi aparecendo, no telão, as culturas de Ituberá, as tradições. E aí apareceu lá o Terno de Reis, a tradição do Terno de Reis. E pra eles tava existindo essa tradição. Aí, eu me levantei e falei que o Terno de Reis tava sendo apresentado para o governo, mas os donos da tradição, da cultura, tava esquecido.

Para Santilia, a “prefeitura dá valor a um cantor que traz uma música profana de qualquer jeito, né? Estuciada, às vezes até com a desvalorização das

22 Conforme Nepomuceno, as celebrações do Terno de Reis, “[...] nas regiões de colonização anglófona, eram e ainda são muito comuns no dia seguinte ao Natal e no ano novo; já nas de colonização ibérica, os festejos deram-se mais comumente durante o natal e no dia de Reis [...]”. Ainda segundo a autora, nessas celebrações os foliões articulavam “[...] dança, música, sátiras, elas apresentavam em comum pelo menos um desses elementos: sistema processional, visitas casa a casa, presença de mascarados, trajes coloridos, desafios versegados e cantos responsoriais [...]” (NEPOMUCENO, 2011, p. 15).

próprias mulheres”, mas não valorizam nem incentivam as tradições locais, a exemplo do Terno de Reis e do Samba de Roda da comunidade. Se antes, com a oportunidade de se apresentarem no município, os membros da comunidade sentiam-se privilegiados e valorizados em seus aspectos culturais e tradicionais, o fato de a prefeitura não os ter mais convidado para que se apresentassem reverteu esse sentimento. Agora, conforme comenta Santília, sentem que a gestão municipal “não dá valor a uma cultura nascida e criada ali, da própria comunidade”.

A relação entre a comunidade e o poder público local, a partir do reconhecimento enquanto comunidade remanescente quilombola, vem resultando em novas experiências e interpretações que estão sendo processadas no interior do grupo. Segundo Santília, após as suas colocações na reunião de que participou, a prefeitura voltou a convidá-los para apresentações: “Aí foi que, esse ano que passou [2011], eles já chamou a gente lá e a gente foi cantar o Terno lá, esse ano que passou.” E ela conclui, adicionando que a prefeitura também voltou a contribuir com um “apoiozinho, deram um cachezinho de quinhentos reais, que a gente dividiu pra cada um, e mais nada”.

O tratamento dispensado aos membros da comunidade pelo poder público local, deixando de convidá-los para que se apresentassem, aliado ao pouco apoio fornecido pela prefeitura, fez com que Santília, e seu companheiro Maurílio, responsáveis pelo Terno de Reis, tomassem a decisão de não mais aceitarem convites sem que hajam as condições necessárias, inclusive financeiras, para que sejam feitas as apresentações. Conforme a narrativa de Santília:

Quer dizer que Maurílio já disse mesmo, e eu também já falei, que agora a gente não vai mais cantar o Terno de Reis em Ituberá, e nem em canto nenhum, por dinheiro mincho; negócio de cinquenta reais nós não vai não. Porque, se vem um cantor de lá pra cá, arma um palanque na praça, paga milhões e mais milhões, até para esculhambar as mulheres. Agora a gente vai com uma cultura; quer dizer, o Terno de Reis é uma oração, é uma coisa assim que a gente sabe que é da própria natureza. E eles não dá valor; vem dá um cachê de quinhentos reais?

Na narrativa que Santília nos apresenta, percebemos o resultado da experiência – individual e coletiva, enquanto pertencente a um grupo, uma comunidade –, advinda do contato com outros grupos externos à comunidade, e as formas como estes a percebem, sendo que a comunidade está reelaborando a forma de se relacionar com o outro, com os agentes externos à comunidade. Isto decorre da complexa relação entre experiência e cultura, onde as regras de convívio e formas “[...] simbólicas de dominação e resistência [...]” são percebidas e processadas pelo grupo, pois “[...] as pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento

e de seus procedimentos, ou como instinto [...]. Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esses sentimentos na cultura” (THOMPSON, 1987, p. 189). Perceber como os membros da comunidade – aqui, em especial as mulheres – estão reagindo diante das mudanças, resistindo e ressignificando costumes e tradições, a partir das relações internas e com atores externos ao grupo, permite compreender os diferentes papéis que as mulheres desempenham, e vêm assumindo, em Lagoa Santa, principalmente quanto à construção da identidade familiar e coletiva da comunidade.

Protagonismo das mulheres na geração de renda a partir do benefício da piaçava

Dentre os principais produtos cultivados e comercializados pela comunidade, destacam-se a piaçava e a mandioca para a produção de farinha e derivados. Quanto ao primeiro, um dos principais motivos da predominância em seu cultivo é o fato de ser nativo da região e, principalmente, o baixo custo de manejo. A piaçava ou piçaba é espécie nativa do Sul da Bahia. Durante o período colonial/imperial, as fibras eram procuradas por navegadores para fabricação de cordas²³ utilizadas como amarra de navios. Entre as atividades de manufaturas de produtos de extração local, as “embiras e cabos de piaçava” eram amplamente “[...] usados na navegação, na construção naval e nos arrastos de toras de madeira nas áreas de corte”. A partir do século XVIII, aumentou a procura pelos piçavais baianos, “[...] momento em que cresciam os pedidos de amarras por parte dos arsenais do Reino.” (LAPA *apud* DIAS, 2007, p. 193-202).

Nas comunidades remanescentes quilombolas de Ituberá, bem como nas comunidades dos municípios vizinhos, a exemplo de Camamu, Cairu e Nilo Peçanha, o cultivo e manejo da piaçava pelas comunidades é uma importante fonte de renda. Em comunidades como Boitaraca e Jatimane, ambas pertencentes ao município de Nilo Peçanha, o extrativismo da piaçava constitui-se como a principal fonte de renda.

O beneficiamento da piaçava exige habilidade e esforço físico, tanto dos homens quanto das mulheres. Os homens são responsáveis pela colheita e os encarregados dessa função são chamados de “tiradores”, enquanto as mulheres, e até as crianças, responsáveis pela limpeza das fibras, são chamadas de “catadeiras”.

23 De acordo o IBGE (2006): “A Bahia é o grande produtor de piaçava, com 89,7% da produção nacional, que, em 2005, alcançou 86.550 t. Os principais municípios produtores são Cairu, Ilhéus e Nilo Peçanha [além de Ituberá e Camamu], que, juntos, responderam por cerca de 73,4% da produção nacional. O estado do Amazonas também se destacou, sendo responsável por 10,3% da produção nacional de piaçava.” (IBGE, 2005). A fibra da piaçava possui alta resistência à tração e difícil decomposição, daí a utilização dessa fibra para fabricação de cordarias.

No caso da comunidade de Lagoa Santa, a economia gerada pela produção da piaçava está relacionada à comercialização da fibra, utilizada na produção de vassouras e da fita ou casca da piaçava, com a qual são produzidas coberturas para quiosques e cabanas. Outro subproduto da piaçava que vem sendo comercializado pela comunidade é o coco²⁴ (endocarpo). Nos últimos anos, ele vem sendo utilizado na fabricação de carvão e de bijoias.

A fibra da piaçava também vem sendo utilizada pela comunidade de Lagoa Santa para a produção de artesanato. O artesanato à base de fibras de piaçava não fazia parte das tradições da comunidade. Ele foi inserido através da atuação da Cooperativa das Produtoras e Produtores da Área de Proteção Ambiental do Pratigi (COOPRAP).²⁵ Com a produção do artesanato a partir do coco e da fibra, objetiva-se diversificar a cadeia produtiva da piaçava, criando-se, assim, novas fontes e perspectivas de renda para os membros da comunidade. Conforme observa Luzimara Ramos dos Santos:

Temos esse trabalho que é através da cooperativa [COOPRAP], que é o artesanato, e essa é a maior produção que a gente pode fazer dentro da comunidade mesmo, sem que a gente saia da comunidade para ir procurar emprego em outro lugar, sendo que nós tem o trabalho dentro de casa e não impede que a gente gane o nosso próprio dinheiro.²⁶

A produção e a comercialização do artesanato de piaçava pode contribuir para que os jovens da comunidade permaneçam nela, ao lado de seus pais, uma vez que as posses são muito pequenas, não tendo mais áreas disponíveis para cultivarem. A terra de Santília Ramos dos Santos, mãe de Luzimara, por exemplo, tem pouco mais de um hectare, como ela relatou na entrevista que nos concedeu. Quando perguntada sobre o tamanho da sua propriedade, ela respondeu:

Aqui? Oh, meu Deus! Será que dá uma hectare? [pergunta Santa ao Maurilio] Acho que não dá não. É dali, ó, o rumo tá bem aí, ó, junto dessa casinha dessa menina que tá ali, de um pé de cravo alto que tem ali. Sobee até ali, numa possa de lama que tem ali, dá uma hectare. Quer dizer, no documento eu botei uma hectare e meia, né? No documento, mas isso aqui dá uma hectare.

24 O endocarpo é o fruto ou a semente da piaçaveira. Conforme o agrônomo José Roberto V. de Melo, esse fruto, ou casca, é considerado como “[...] marfim vegetal e vem sendo bastante empregado na confecção de acessórios como anéis, brincos e pulseiras, inclusive adornados com ouro e prata em grandes joalherias. Além disso, já existem indústrias que usam o endocarpo como matéria-prima na fabricação de carvão ativado para velas de filtros de água” (MELLO, s/d). Quanto ao coco ou “coquilho” da piaçava, segundo Baltazar da Silva Lisboa, juiz conservador das matas e ouvidor da comarca de Ilhéus, durante o período colonial “[...] se exportava em outros tempos para o reino, e hoje que não é buscado, extraem os habitantes o óleo para se alumiar, vendido a carrada a 400 reis até 480”. (LISBOA *apud* DIAS, 2007, p. 251).

25 A COOPRAP “[...] faz parte da Aliança Cooperativa da Piaçava, que reúne a Casa Familiar Agroflorestal (CFAF), a Indústria Cidadã – que produz vassouras de piaçava – e parceiros sociais, como Walmart, Tok&Stok, GBarbosa e Ebal”. Cf.: VASCONCELOS, Gabriela. Exemplo na Comunidade. In: Odebrecht online. 17 de agosto de 2011. Disponível em: <<http://www.odebrechtonline.com.br/exclusivoonline/2011/08/17/english-example-in-the-community/>>. Acesso em: 15 out. 2011.

26 Luzimara Ramos dos Santos. Entrevista concedida em 12 de jul. de 2011.

Nessa pequena faixa de terra, vivem Santília, seu companheiro Maurílio e mais oito dos seus dez filhos. A falta de terra suficiente para todos os membros das famílias é um grande problema, agravado com a grilagem que a comunidade sofreu.²⁷ Além do artesanato, a COOPRAP, vem instalando, na comunidade, o “Projeto Catadouro”, que consiste na implantação um espaço destinado ao beneficiamento da piaçava (limpeza, seleção e corte da fibra). O processo de beneficiamento da piaçava no Catadouro, segundo Maria do Amparo, é composto pelas seguintes etapas:

[...] primeiro compramos a fibra da piaçava inteira. Ao chegar aqui, nós vamos tirar a fibra inteira, deixá toda estirada. Aí, agora, vamos separar as fibras da piaçava: as grossas para um lado e as finas para o outro. Aí, depois, pegamos a fibra inteira e vamos ali no pentiamento, ali ó [indica onde fica o pente, que consiste em uma tábua com pregos]. Aí, a gente depois botamos pra secar. Depois que tiver seco, aí vai direto pro corte. Cortamos a piaçava em pedaços de vinte e seis centímetro, depois amarramos os fardos e vende para a cooperativa.²⁸

O cultivo da piaçava sempre fez parte do cotidiano da comunidade. Porém, atualmente, novas formas de beneficiamento vêm sendo implementadas. A possibilidade de diversificação da utilidade da fibra, por meio da confecção de artesanato e do beneficiamento através dos Catadouros, vem alterando a forma de relacionar-se com ela, criando novas possibilidades de conceber os recursos disponíveis na comunidade, criando costumes e tradições, bem como despertando, nas pessoas envolvidas, novas perspectivas. Maria do Amparo, por exemplo, comenta que o Catadouro que foi instalado na pequena posse de sua família “[...] é para o futuro, aqui vai servir para os meus filhos no futuro... aqui vai ficar para o futuro da minha família [...]. No meu futuro eu penso em ser uma jovem empresária rural”.

Considerações finais

O cotidiano das mulheres negras que vivem em comunidades rurais apresenta-se repleto de desafios a serem superados, a começar pela desigualdade de gênero, o acesso à terra, a programas e políticas de fomento à renda e acesso a crédito e novas tecnologias de produção, que visem potencializar suas habilidades.

As questões aqui levantadas nos levam a refletir sobre determinados aspectos da população negra no Brasil de hoje, em particular as mulheres no universo rural. O que figura para nós é que, antes de tudo, é preciso reconhecê-las como participantes ativas nas atividades socioeconômicas, sendo

27 Entre as décadas de 1950-70 a comunidade foi vítima de duas invasões, que resultou na grilagem de parte de seu território.

28 Maria do Amparo. Entrevista concedida em 12 de julho de 2011.

necessária a identificação e, sobretudo, a valorização da sua participação para a manutenção e desenvolvimento da comunidade remanescente quilombola de Lagoa Santa. As dificuldades encontradas no dia a dia por essas mulheres negras e guerreiras acabam por serem resignificadas e transformadas em instrumentos de luta pela afirmação identitária em suas caminhadas em busca de dignidade, respeito e melhores condições de vida.

As mulheres estão cada vez mais engajadas na luta, ocupando cargos no Conselho Interterritorial das Comunidades Quilombolas do Baixo Sul e Litoral Sul da Bahia, do qual a comunidade de Lagoa Santa faz parte, coligindo esforços na luta por direitos historicamente negados, como educação (escola formal), que não apenas forneça formação e instrumentalização ao código escrito, mas que, acima de tudo, respeite e valorize suas especificidades históricas e culturais, saúde e moradia.

Referências

- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru: Edusc, 2006.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**. Obras escolhidas I. vol. I, São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 222-232.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **I Seminário Nacional de Saúde da População Negra: síntese do relatório**. 18 a 20 de agosto de 2004: Brasília – DF /Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa. 2. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2007.
- BRASIL. **Manual de Vigilância da Leishmaniose Tegumentar Americana**. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. 2. ed. Brasília-DF: Editora do Ministério da Saúde, 2007. Disponível em: <http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/manual_Lta_2ed.pdf>. Acesso em: 12 out. 2010.
- DIAS, Marcelo Henrique. **Economia, sociedade e paisagens da capitania e comarca de Ilhéus no período colonial**. 2007. 424 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do estado brasileiro**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **Terra de preto; terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. 3. ed. Brasília: Ipea: SPM: UNIFEM, 2008.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Síntese de indicadores sociais**, 2006. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicociais2006/>>. Acesso em: 20 nov. 2012.
- **Produção da extração vegetal e da silvicultura** 2005. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=739>. Acesso em: 20 nov. 2012.
- MELO, José Roberto V. de. **Potencial de utilização da fibra e subprodutos da piaçaveira**. Disponível em: <<http://www.ceplac.gov.br/radar/Artigos/artigo13.htm>>. Acesso em: 15 de mar. 2012.
- NEPOMUCENO, Nirlene. **Celebrações negras no ciclo natalino: teias da diáspora em áreas culturais do Brasil e do Caribe**. 2011. 199 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SÃO Paulo-SP.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- THOMPSON. Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

Recebido em 01 de novembro de 2014

Aceito para publicação em 25 de março de 2015